

ALICE PUGLIESE

## *Dilthey e l'ermeneutica della comunità*

1. In un mondo strettamente interconnesso e globale in cui l'autarchia identitaria è impossibile oltre che pericolosa e in cui persino i fanatismi si intreciano, mostrandosi incapaci di rispettare i propri astratti confini, il riferimento alla nozione di comunità rischia di rivelarsi come un anacronismo difensivo, come un gesto di chiusura e sfiducia, quasi una rinuncia. Per evitare questo pericolo, credo sia utile cercare di disancorare tale concetto tanto dall'anelito all'identità quanto dalla difesa di un valore sostanziale comune.

La sfida della comunità consiste nell'intenderla non solo e non primariamente in funzione di ciò che essa include e protegge, di ciò che identifica e istituisce, ma anche in relazione a ciò che esclude. L'onere sta nel concepire la comunità non solo in base a se stessa, ai suoi fini e alle sue autorappresentazioni, ma anche in base alle relazioni che rende possibili e a quelle che sanziona. Più che un ipotetico valore unico e fondativo, è l'asse inclusione-esclusione ad offrirsi come metro efficace per intendere il suo agire e il suo ruolo storico. Si delinea così il compito filosofico di rintracciare il valore della comunità non nella sua origine, ma nel suo *telos*, nella sua capacità di apertura, articolazione e differenziazione in cui si delineano sempre nuove possibilità di relazione. Il valore non dogmatico della comunità si rivela in ciò che essa è capace di includere e – a tal fine – nella sua capacità di accogliere, rispettare e valorizzare la differenza.<sup>1</sup>

L'essere in comune si offre in tal modo non come un bastione difensivo, ma come uno spazio di mediazione inesauribile o – secondo la proposta teorica del neo-hegelismo americano ripresa in maniera originale nel contributo di Luigi Ruggiu – come uno “spazio sociale della ragione”<sup>2</sup>. In questo registro il

<sup>1</sup> L'inesausto compito inclusivo della comunità si può configurare come uno sviluppo di quello che Samonà definisce come la “unità unificante” della comunità (L. Samonà, *Recensione a* L. Ruggiu, *Logica, Metafisica, Politica. Hegel a Jena*, Mimesis, Milano 2009, in «Giornale di Metafisica» xxxii, 1[2010]). L'unificazione in atto nel momento stesso di fondazione della comunità si configura così come un sempre più ampio e inclusivo rispetto delle differenze, come un'inclusione che non le annulla.

<sup>2</sup> In questa prospettiva compito della filosofia è indicare la struttura comunitaria della razionalità sociale. Questa è animata da una soggettività che può essere concepita, seguendo l'indicazione hegeliana, nel rovesciamento reciproco e continuo tra Noi e Io (cfr. L. Ruggiu, *Ragione sociale e oggettività*, in L.

comune non è inteso né come semplice prodotto di una specifica razionalità, come un patto, un contratto, né come la necessaria conseguenza dell'assunzione di un valore sostanziale primario. Esso si rivela piuttosto, secondo il paradigma dell'espressione, come un continuo esplicitarsi e mediarsi, come uno scambio di ragioni plurali e la costruzione di una ragione comune.

Rivive in questo approccio anche la posizione di Husserl che alla vigilia della catastrofe della seconda Guerra Mondiale si appella all'impegno di "funzionari dell'umanità"<sup>3</sup>. La vitalità del comune è affidata non a eroi o a un'avanguardia con compiti speciali, ma a chi, nel quotidiano impegno per il senso, si mette al servizio della razionalità comune, partecipa allo sforzo di chiarimento e volge la propria intuizione alle evidenze originarie contenute nell'esperienza quotidiana. Tale compito non si può svolgere se non nella comunicazione e nello scambio intersoggettivo. Come nota Husserl: «se l'uomo è un essere razionale, lo è soltanto se tutta l'umanità è o diventa razionale»<sup>4</sup>. Tale stretta co-implicazione non sottende un'inaggirabile passività, un affidarsi e lasciarsi trascinare del singolo dallo sforzo collettivo o istituzionale. Husserl la declina piuttosto nel senso di una precisa responsabilità: «la nostra responsabilità personale per il nostro vero essere [...] include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*»<sup>5</sup>. La comunità razionale si caratterizza per la peculiare unità che emerge grazie a un compito comune di rischiaramento, di scoperta delle evidenze, di esplicitazione della verità occlusa dall'ovvio.

Se il richiamo alla responsabilità valorizza il ruolo dell'individuo all'interno della vita comunitaria, esso apre tuttavia al rischio di un distruttivo protagonismo individuale. Nel compito collettivo di rischiaramento, ciascuno è chiamato e legittimato a procedere con i propri strumenti.<sup>6</sup> Nei termini stessi in cui si pone il compito si annida la radice del conflitto che lo mette continuamente in discussione. Il conflitto delle individualità è al tempo stesso ciò che anima e ciò che ostacola la realizzazione della comunità consapevole. Se questa non si deve configurare come un'abdicazione collettiva a se stessi, ma come la

Ruggiu - I. Testa [eds.], *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009, pp. 11-32).

<sup>3</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 46.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Qui si radica il conflitto tra scienze umane e scienze della natura, tra i loro metodi e le loro visioni del mondo e dell'uomo che è al centro delle riflessioni husserliane nelle citate conferenze sulla crisi delle scienze europee.

realizzazione del proprio “vero essere”, tale conflitto non va semplicemente tolto o risolto, ma accolto e dispiegato, compreso.

Il procedere inclusivo della comunità non si può pensare astrattamente come un processo piano e continuo. In esso va compreso e valorizzato il ruolo decisivo del negativo, la sfida della differenza. Il valore stesso della comunità non giace nel suo fondamento, ma emerge attivamente attraverso le provocazioni della pluralità, delle crisi, del negativo, della separazione.

Tanto la dialettica quanto la fenomenologia mostrano però come le separazioni si cristallizzino in scissioni e il loro coesistere diventi paradossale e incomprensibile nell’atmosfera rarefatta di una teoresi lontana dall’esperienza. Il fatto reale della conflittualità interna e tra comunità diverse non può trovare giustificazione nell’immobilità del pensiero astratto, sebbene lo scontro svolga un ruolo vitale nell’esperienza concreta della comunità. Il ruolo della riflessione filosofica è allora quello di individuare prima di tutto uno spazio di possibilità per tale fatto irriducibile.

2. Un approccio fecondo per questa ricerca mi sembra presentarsi nei lavori diltheyiani che mettono a fuoco la dinamica effettiva del tempo e della storia. Nella rielaborazione diltheyana del tema hegeliano dello Spirito oggettivo, proprio il tempo concreto della storia si rivelerà il luogo non effimero e non risolutorio del conflitto e al contempo lo spazio della sua esperienza, comprensione e valorizzazione.

Il punto di svolta che porta la riflessione di Dilthey oltre i limiti della prima opera del 1883, ponendolo in continuità con lo sviluppo della fenomenologia, sta nel tentativo di sviluppare una lettura del mondo storico a partire da ciò che il soggetto sa di se stesso, del funzionamento della propria coscienza, delle sue esperienze, dei suoi processi decisionali e del suo agire, oltre i limiti della mera introspezione<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Otto F. Bollnow, fine interprete di Dilthey e coprotagonista dell’ermeneutica tedesca contemporanea, individua proprio nella tensione, comune allo sforzo teorico di Dilthey e alla fenomenologia, tra esperienza e teoria un filo continuo del pensiero diltheyano, capace di far esplodere le contraddizioni: «Später dann, nachdem die Unentbehrlichkeit auch des Denkens deutlich geworden ist, entsteht die tieferführende Frage nach der Leistung, die das Denken im Leben zu erfüllen hat, nach dem Verhältnis von Begriff und Leben. Aber dieses Verhältnis ist jetzt nicht mehr als bloße Erweiterung denkbar, sondern erscheint als ein echter, jeder harmonischen Auflösung widerstreitender Gegensatz. *Eine antinomische Struktur des menschlichen Daseins bricht hier auf*» (O.F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Novalis, Schaffhausen 1980, p. 27, corsivo mio).

Nei saggi composti tra il 1905 e il 1910 egli descrive la «connessione strutturale»<sup>8</sup> psichica e storica come un tipo di rapporti diverso dalle relazioni logiche e dall'empirica successione temporale<sup>9</sup>. La connessione strutturale (*Strukturzusammenhang*) indica il nesso che sussiste tra le parti di una totalità, sottolineando al contempo l'interiorità della relazione e la sua articolazione. Essa non solo tollera, ma prevede una pluralità specificamente qualitativa al suo interno. Sulle tracce di tale differenziazione qualitativa, Dilthey individua sia nel fatto psichico sia in quello storico l'intreccio di tre «atteggiamenti» (*Verhalten*) essenziali: la rappresentazione, il sentimento, il volere.

Ampie descrizioni sono dedicate ai rapporti reciproci tra questi diversi ma co-essenziali approcci al mondo che rendono possibile e sensata la vita. Pur insistendo sulla non gerarchicità dei loro nessi, in più punti egli sottolinea il valore orientativo del sentimento, fino a descriverlo come un «faro» intermittente ma irrinunciabile nell'interazione umana<sup>10</sup>. Il potere orientativo del sentire, insieme alla sua diffusività e pervasività, ne fa il mezzo fondamentale di sintesi, il medio in cui si plasmano le epoche storiche. In esso si esprime il tratto essenziale della connessione strutturale che potremmo definire come la sua qualità motivazionale.

Tutta l'opera diltheyana si può considerare come la ricerca di uno statuto legittimo per le motivazioni, un'inesausta critica all'approccio naturalista alla storia e all'uomo, nel tentativo di mettere in luce regolarità e uniformità (*Gleichförmigkeiten*)<sup>11</sup> diverse da quelle strettamente causali. Gli elementi rappresentativi, volitivi ed emozionali che compongono i fatti individuali e collettivi non sono semplicemente giustapposti, ma si legano in una dinamica non causale, sensibile all'andirivieni della coscienza e funzionale alla produzione di senso.

<sup>8</sup> W. Dilthey, *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954, p. 73.

<sup>9</sup> Mi pare decisiva la rivalutazione operata da Franco Bianco che smentisce la *Erkenntnistheorie* come vocazione generale del pensiero di Dilthey, già prima delle opere del 1905-10. Egli lo smarca dal riferimento a senso unico al dibattito sulle scienze: «Non la giustificazione e l'analisi dei procedimenti conoscitivi in atto nelle scienze dello spirito appare dunque – val bene precisarlo – la preoccupazione teorica fondamentale di Dilthey né una critica della ragione concepita come strumento di conoscenza del mondo storico [quanto piuttosto] una concezione che si proponesse soprattutto di sviluppare la riflessione filosofica nella forma della *Selbstbesinnung*» (F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971, pp. 14-15). Il riferimento alla *Selbstbesinnung* mi sembra peraltro collocare ermeneutica diltheyana e fenomenologia nello stesso orizzonte filosofico.

<sup>10</sup> «Gli *Erlebnisse* di sentimento non stanno tra loro in rapporti ben definiti: tra essi non vi è nessun rapporto come quello di rappresentazione o quello di mezzo e scopo, ma appaiono e scompaiono come la luce che si accende e si spegne sulle onde» (W. Dilthey, *Studi*, cit., p. 115).

<sup>11</sup> «La regolarità [dei processi psichici] riposa sulle uniformità che corrispondono alle leggi dei mutamenti nella sfera della natura esterna» (W. Dilthey, *Studi*, cit., p. 63).

La motivazione indica la peculiare causalità non naturalistica, atomistica o meccanicistica della coscienza che ne regola in maniera tuttavia riconoscibile l'interna storicità. La vita psichica e storica non si lascia ridurre alla successione di fatti fisici e naturali, ma non si disperde nemmeno nel caos. Essa presenta, piuttosto, a livello individuale e collettivo, una regolarità nell'indeterminatezza, una peculiare motilità che è al contempo dispiegamento dell'implicito e inaspettato emergere del nuovo.

In profonda affinità con le lezioni husserliane sul tempo del 1905, Dilthey descrive questa fluida continuità come un «tempo concreto» opposto al tempo «vuoto», astratto, in cui le parti si equivalgono. Il tempo abitato dalla motivazione, e che quindi può allestire uno spazio di dispiegamento e comprensione tanto per le connessioni strutturali, quanto per il conflitto che inevitabilmente in esse si genera, consiste in un «procedere senza sosta del presente»<sup>12</sup>. Il presente come «pienezza reale di un momento temporale»<sup>13</sup> si sposta sempre in avanti, costituendo una realtà invalicabile, per quanto mobile e indefinita.

La stretta identificazione della «pienezza della vita» con la «pienezza del tempo» si tiene però lontana dall'equivoco centrale del vitalismo che riduce il soggetto ad un'unità biologica e puramente organica. Pur insistendo sul concetto di vita, le analisi diltheyane della connessione strutturale, e ancor più della «connessione dinamica» (*dynamischer Zusammenhang*) in *La costruzione del mondo storico*, negano qualsiasi ricaduta nel naturalismo. Fin dalla *Introduzione alle scienze dello spirito* Dilthey insiste sull'idea di uomo come soggetto psicofisico, intriso di bisogni e pulsioni, ma il suo punto di vista su tale soggetto è e rimane caratterizzato dalla significatività del vissuto.

L'*Erlebnis* (vissuto) costituisce l'unità strutturale della vita individuale e storica. Esso affonda nella singolarità del soggetto che lo vive e afferra, senza per questo ridursi a fenomeno effimero e casuale, ma rivelando piuttosto una propria costanza ed evidenza. Coerentemente col principio di uniformità che lega vissuto individuale e connessioni collettive<sup>14</sup>, su entrambi i piani si dà una peculiare immediatezza. Ciascuno di noi ha un accesso non mediato alla qualità emotiva e motivazionale dei propri vissuti. Parallelamente, nei rapporti interumani, nei nessi che fanno la storia, prevale un riconoscimento intuitivo del valore e della natura degli eventi che si vivono insieme, delle personalità che vi

<sup>12</sup> W. Dilthey, *Studi*, cit., p. 138.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> La centralità della legge di uniformità (*Gleichförmigkeitsgesetz*) è ben messa in rilievo in J. Brudzinska, *Dilthey, Husserl und das psychologische Verstehen. Worte, die berühren* (Phänomenologische Forschungen), in corso di stampa.

agiscono, degli scopi che vi vengono perseguiti. La connessione non è un costrutto teorico, ma una regolarità interna al vivere storico che in quanto tale non necessita di mediazioni, dimostrazioni o spiegazioni.

Con ciò il pensiero diltheyano non potrebbe però superare le strettoie dell'introspezione. Tuttavia, come scrive Gadamer, «l'*Erleben* implica una immediatezza mediata»<sup>15</sup>. Le analisi storiche mostrano infatti come l'immediatezza del vissuto non possa coincidere con un'astratta istantaneità. Essa si radica piuttosto nel movimento dell'espressione.

Grazie al tema dell'*Ausdruck* (espressione) Dilthey si allontana dai pericoli dello psicologismo e si fa precursore di una feconda stagione culturale del Novecento. Egli delinea il circolo di espressione e comprensione non meramente come uno strumento ermeneutico volto a inquadrare e decifrare gli «oggetti storici», quanto come il movimento primario del senso, come la dinamica propria del vissuto individuale e collettivo e, con ciò, come quello spazio di possibilità in cui il conflitto può venir compreso senza essere pretestuosamente disinnescato.

All'interno del circolo, ciò che viene espresso attraverso gesti, linguaggio, azioni o creazioni dello spirito può immediatamente venir compreso attraverso una trasposizione del proprio vissuto. Per un verso il senso espresso è dunque «ri-vissuto» (*nacherlebt*), quindi incorporato nella propria coscienza e fatto proprio. Per altro verso la comprensione è frutto di una trasposizione del proprio nel vissuto estraneo (*sich hinein-versetzen*). In tal modo, nel rapporto intersoggettivo, prima ancora che nell'approccio storico al mondo, entra in gioco una complessa e inesauribile dinamica di appropriazione e disappropriazione<sup>16</sup>.

Il circolo di espressione e comprensione si attesta non solo come un potente strumento ermeneutico rivolto ai prodotti dello spirito e della vita storica, ma come la dinamica stessa di tale vita, come il motore e la forma dei rapporti umani<sup>17</sup>. Persino nel rapporto dell'uomo con se stesso si assiste a una neces-

<sup>15</sup> H.-G. Gadamer, *Dilthey tra Romanticismo e Positivismo*, in F. Bianco (ed.), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1988, p. 31.

<sup>16</sup> Maraldo formula tale dinamica come una delle «tre aporie» al cuore del pensiero diltheyano: «Wie wird allgemeingültiges Wissen vom Innen des Anderen, das dem Verstehenden nur durch Äußerungen zugänglich ist, überhaupt erreicht?» (J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1984, p. 72). Il giudizio di aporia rischia però di irrigidire una problematica il cui valore specifico risiede proprio nella spinta dinamica e circolare che imprime all'argomentazione.

<sup>17</sup> Maraldo rileva giustamente come il comprendere possa svolgere il suo ruolo ermeneutico «nur sofern es übergeschichtlich im Leben gründet» (J.C. Maraldo, *Der hermeneutische Zirkel*, cit., p. 76). Viene così messa a tema l'ambiguità del *Verstehen* come prodotto della storia che ha al contempo una radice sovrastorica.

saria disappropriazione: l'uomo conosce se stesso solo «*auf dem Umweg des Verstehens*»<sup>18</sup> (attraverso la deviazione del comprendere), quindi uscendo fuori da sé, estrinsecandosi in azioni, effetti, pensieri, affrontando le distorsioni dello scambio e della comunicazione.

Marini indica in modo efficace questo nodo problematico:

«È secondo questa funzione che il vivere un proprio stato psichico tendendo ad esprimerlo, e il ricostruire lo stato psichico altrui a partire dalla sua espressione, sono, per così dire, degli *Urphänomene* che rivelano una essenziale omogeneità di struttura. La quale consiste in una specie di distanza (*Ferne*) e di amplificazione (*Erweiterung*) di orizzonte»<sup>19</sup>.

Vivere e comprendere l'altro costituiscono i due lati di un medesimo fenomeno originario, inesauribile e irriducibile. Si tratta di un'esperienza che è insieme un'espansione di sé, un ritrovarsi fuori di sé, e un subire una estraniamento, come scrive Dilthey, fare i conti con «la pressione del mondo»<sup>20</sup>. Trasporsi nella vita dell'altro, ritrovare i propri motivi nei suoi, produce un movimento di appropriazione della sua estraneità, il quale però non si può realizzare se non al prezzo di un'uscita da sé, di una disappropriazione che modifica profondamente il proprio rapporto con se stessi.

Questo vale sia per i rapporti interindividuali all'interno della comunità sia per gli scambi tra le comunità all'interno della più vasta struttura sociale. Su entrambi i piani si tratta di mettersi in gioco in prima persona, porsi come protagonisti del processo e, in questo stesso gesto, accettare il proprio decentramento, la trasformazione e deformazione delle proprie pre-comprensioni della vita. Solo il comprendere ci dà la vita, ma il *Verstehen* (comprendere) stesso è una trans-posizione della vita, un dislocarsi di essa «al di sopra di sé [per venir] spiegata nella sua profondità»<sup>21</sup>.

L'*Erlebnis* è sempre singolare, irripetibile e limitato, eppure esso costituisce la nostra unica base di partenza. Il *Verstehen* agisce pertanto rispetto ad esso come una liberazione dalla limitatezza. Esso ne toglie la particolarità, ma non la singolarità, trasformandolo così in esperienza (*Erfahrung*) e rivelandone il

<sup>18</sup> W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954, p. 154.

<sup>19</sup> A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, La Nuova Italia, Firenze 1984, pp. 44-45.

<sup>20</sup> Cfr. W. Dilthey, *La costruzione*, cit., pp. 262-263.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 155.

valore non solo soggettivo, ma inter-soggettivo, condiviso: «l'intendere nella sua reciprocità ci assicura della comunanza che sussiste tra gli individui»<sup>22</sup>. Tale comunanza è ciò che per Dilthey porta dalla «identità della ragione [e dalla] simpatia racchiusa nella vita affettiva al vincolo reciproco che ha luogo nel dovere e nel diritto»<sup>23</sup>. Nel *Verstehen* è implicita dunque una «duplice relazione»<sup>24</sup>: il comprendere presuppone e valorizza il vissuto, ma allo stesso tempo ne forza i limiti, lo riconnette al flusso della vita e svela la costante «reciproca dipendenza» come sua struttura decisiva.

L'essenziale movimento del circolo ermeneutico che conduce dentro e fuori di sé può essere considerato una forma decisiva della tensione tra inclusione ed esclusione delineata sopra come chiave essenziale per la comprensione della comunità. Come ben rileva Ilse Bulhof,

«The novelty of Dilthey's approach to the study of the human world lies in his application of the [existential] hermeneutic model to the study of cultural products in general and in his intimation of a hermeneutic approach to human existence»<sup>25</sup>.

La circolarità di comprensione ed espressione, di appropriazione e disappropriazione può applicarsi ai prodotti storici solo in quanto ha primariamente un valore esistenziale. Questo è il movimento in cui l'umanità appare a noi: «ovunque la connessione di *Erleben*, espressione e intendere è il procedimento specifico per cui l'umanità esiste per noi»<sup>26</sup>. Dilthey lo descrive altresì come uno spostamento del baricentro sia della connessione sia della più generale epoca storica: il mondo storico va compreso infatti come una

«connessione dinamica, la quale è centrata in se stessa, in quanto ogni connessione dinamica particolare in essa contenuta ha in sé, per la posizione e la realizzazione di valori, il suo punto centrale, ma tutte sono però strutturalmente unite in una totalità nella quale il senso della connessione del mondo storico-sociale deriva dalla significatività delle sue parti»<sup>27</sup>.

Ogni comunità per esistere nella storia deve essere centrata in se stessa e al tem-

<sup>22</sup> *Ibi*, p. 227.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> I. Bulhof, *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*, Martinus Nijhoff, The Hague-Boston-London 1980, p. 4.

<sup>26</sup> W. Dilthey, *La costruzione*, cit., p. 155.

<sup>27</sup> *Ibi*, pp. 223-4.



po stesso riferita ad una totalità che la supera. La dinamica di inclusione ed esclusione, in virtù della quale il conflitto smette di essere meramente distruttivo e si attesta come esperienza comune, è strettamente legata al processo di centramento e decentramento proprio di ogni epoca e di ogni gruppo sociale. È la condizione umana stessa a prendere corpo in questo circolo e la conflittualità, il confronto con l'estraneo si mostra come parte integrante di essa.

3. L'ambizione dell'opera di Dilthey è di integrare la potente visione storico-dialettica hegeliana con ciò che a suo parere resta escluso dal sistema idealistico. A una comunità fondata sull'assolutezza della Ragione egli oppone un esser in comune che scaturisce dalla «realità della vita, in cui opera la totalità della connessione psichica»<sup>28</sup>. Alla costruzione metafisica di Hegel Dilthey oppone una sensibilità pre-esistenzialista<sup>29</sup> che ha coscienza della «fragilità, della forza dell'impulso oscuro, della sofferenza derivante dalle tenebre e dalle illusioni, della finitudine presente in tutto ciò che è vita, anche dove da essa derivano le supreme forme della vita della comunità»<sup>30</sup>. Egli intravede la forza emancipante del riconoscere l'effettiva qualità del singolare, delle sue relazioni e dei suoi conflitti: si tratta di liberare la singolarità da una fondazione unilaterale e da una costruzione ideale per risalire «da ciò che è universalmente umano alla sua individuazione»<sup>31</sup>. In questa prospettiva può trovare pieno spazio anche il negativo come sofferenza e mancanza.

Se persino nella vita individuale lo sviluppo della connessione psichica è «legata ad ogni suo passo a una *Befriedigung*»<sup>32</sup>, ovvero alla soddisfazione di un bisogno profondo che di volta in volta svela una nuova insoddisfazione, una nuova insufficienza, sul piano storico dello sviluppo della comunità diventa decisivo il ruolo svolto dalle soggettività subalterne, da chi non può riconoscere se stesso nel conflitto già esistente, da chi insomma, non trovando spazio di rap-

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 239.

<sup>29</sup> Nota è la grande influenza esercitata dall'opera diltheyana sugli sviluppi del pensiero di Heidegger e in particolare sulla sua riflessione sul tempo, anche attraverso a mediazione del conte Yorck (cfr. O. Pöggeler, *Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger*, in F. Bianco (ed.), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, cit., p. 217; I. Bulhof, *Wilhelm Dilthey*, cit., p. 5). Anche Bollnow colloca Dilthey tra la crisi dell'idealismo tedesco e della «fede nella ragione come principio portante del mondo e della vita» e un senso kierkegaardiano del paradosso: «Die Fremdartigkeit des Lebens [...] deutet schon in ähnliche Richtung wie Kierkegaards Begriff des „Paradoxes“: dass sich das Leben dem adringenden Verständnis in einer grundsätzlichen Unauffellbarkeit entgegenstellt» (O. Bollnow, *Dilthey*, cit., p. 31).

<sup>30</sup> W. Dilthey, *La costruzione*, cit., pp. 239-40.

<sup>31</sup> *Ibi*, pp. 240.

<sup>32</sup> W. Dilthey, *Studi*, cit., p. 83.

presentazione e identificazione nell'arena sociale, prefigura una nuova costellazione storica. Penso, ma è solo un esempio, ai migranti, presenti e fondamentali nel nostro sistema economico e sociale, ma privi di qualunque rappresentazione, relegati a una condizione meramente individuale, non riconosciuti come espressione di una comunità, di una tradizione, di una cultura.

Il conflitto di cui la comunità deve rendere conto non avviene soltanto all'interno di strutture sociali che promettono e già in sé prevedono e preannunciano una via al riconoscimento. La violenza e le sfide alla comunità non vengono soltanto da altre comunità, che come tali sono a loro volta capaci di operare il riconoscimento, o da soggetti che all'interno della stessa comunità mirano a essere riconosciuti.

La pluralità con cui dobbiamo fare i conti non è una mera molteplicità delle prospettive, che delinea un conflitto tra pari, tra individui o comunità indipendenti, ciascuno volto a guadagnare una fetta più grossa di partecipazione e vantaggio sociale, ma è un conflitto tra diseguali, asimmetrico in maniera più radicale. Non si tratta soltanto di uno scontro tra più forti e più deboli, ma di un conflitto che porta in sé componenti subalterne, radicalmente esterne e diverse. Un modello inclusivo di comunità come scambio di ragioni, e allo stesso tempo costruttrice di storia, deve poter aprirsi e riscattare anche queste soggettività. Così come l'individuo «non può pervenire alla sua pace attraverso la negazione»<sup>33</sup> della sua molteplicità affettiva a favore di una passione dominante, allo stesso modo la comunità pacifica è tale solo se si impegna in un inesausto lavoro di mediazione e sintesi, se cioè il confine tra inclusione ed esclusione non viene ideologicamente negato, ma si mantiene mobile ed ipotetico.

<sup>33</sup> W. Dilthey, *Studi*, cit., p. 122.